

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd a rola sunny w myśli aṣ-Ṣāfi'iego

Jednym z najbardziej znanych na Zachodzie, współcześnie żyjących intelektualistów świata arabskiego jest Egipcjanin Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. Ten urodzony w 1943 roku był pracownik naukowy i dydaktyczny Uniwersytetu Kairskiego swoimi publikacjami naraził się kręgom ortodoksji muzułmańskiej, w rezultacie czego został zmuszony wraz z małżonką do emigracji. Od 1995 roku przebywa on w Holandii, zajmując się działalnością akademicką i specjalizując się w studiach nad islamem¹. W swoich naukowych dociekaniach uczony często koncentruje się na kwestii znaczenia dla współczesnych muzułmanów, zwłaszcza muzułmanów świata arabskiego, dziedzictwa myśli religijnej islamu. Wychodzi on z założenia, że myśliciele religijni powinni być zdolni do udzielenia odpowiedzi na fundamentalne pytania nurtujące współczesnego wyznawcę islamu i sprostania potrzebom epoki. Abū Zayd nieustannie podkreśla przy tym rolę procesu odrodzenia tej religii (*aṣ-ṣaḥwa al-islāmiyya*). Odrodzenie to zakłada według niego konieczność przeprowadzenia odnowy w dziedzinie myśli religijnej. Temu celowi ma służyć ogromna większość opublikowanych przez uczonego studiów naukowych i tekstów publicystycznych oraz wystąpień na licznych konferencjach.

Wiele pytań ważnych zwłaszcza w odniesieniu do problematyki, którą się interesuje, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd zadaje w studium zatytułowanym *Al-Imām aṣ-Ṣāfi'ī wa-ta'sīs al-aydiyūlūgiyya al-waṣāṭiyya* (*Imam aṣ-Ṣāfi'ī a ustanowienie ideologii środka*), które wśród jego publikacji zajmuje miejsce szczególne². Mimo że opracowanie to w porównaniu z innymi dziełami egipskiego uczonego pod względem objętości jest jednym ze skromniejszych, to równocześnie jest jednym z najbardziej istotnych w jego całym naukowym dorobku. Jest to jednocześnie praca, która w znacznym stopniu przyczyniła się do wytworzenia wokół autora atmosfery potępienia, nagonki, a w rezultacie nawet do wysuwania pod adresem Abū Zayda oskarżeń o apostazję ze strony środowisk islamskiej ortodoksji³.

¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd po ciężkiej chorobie zmarł w Kairze 5 lipca 2010 roku.

² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aṣ-Ṣāfi'ī wa-ta'sīs al-aydiyūlūgiyya al-waṣāṭiyya*, wydanie III poprawione i uzupełnione, Maktaba Madbūlī, Kair 1996.

³ Tematykę tę obszernie opisuje na przykład Fauzi M. Najjar w swojej pracy *Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd*, „British Journal of Middle Eastern Studies” 2000, 27 (2), s. 177–200.

Przedmiotem wspomnianego studium jest analiza niektórych aspektów myśli żyjącego w latach 150–204 hiğry (= 767–820 AD) arabskiego uczonego Muḥammada ibn Idrīsa aš-Šāfi‘iego⁴. W ostatnich kilkudziesięciu latach wśród uczonych zajmujących się badaniami nad różnymi dyscyplinami islamu, a w szczególności specjalistów w dziedzinie prawa muzułmańskiego oraz teologii, ugruntował się pogląd, że tego właśnie imama należy uznać za głównego twórcę systemu prawa muzułmańskiego.

Słuszność tej opinii starał się zbadać między innymi jeden z czołowych znawców prawa muzułmańskiego, prof. Mc Gill University, Wael B. Hallaq⁵. Zdaniem tego badacza aš-Šāfi‘iemu udało się wypracować specyficzną metodę, która polegała na umiejętnym połączeniu odwoływania się zarówno do rozumu (*al-‘aql*), jak i do Objawienia (*an-naql*). Innego rodzaju analizę zawiera uważane za kontrowersyjne studium pióra profesora Abū Zayda. W odróżnieniu od Waela B. Hallaqa, który ze zrozumiałych względów swoje zainteresowania stara się skoncentrować na kwestiach ściśle związanych z tematyką prawa muzułmańskiego, Abū Zayd swoje rozważania prezentuje w innym kontekście, najbardziej bowiem interesuje go to, jak aš-Šāfi‘i rozumie wzajemne relacje różnych źródeł prawa i teologii islamu, a zwłaszcza Koranu i sunny.

Zainteresowanie Abū Zayda aš-Šāfi‘im bierze się przede wszystkim z doniosłego znaczenia dla cywilizacji arabsko-muzułmańskiej postaci średniowiecznego arabskiego uczonego, porównywalnej, jego zdaniem, jedynie z takimi umysłami, jak Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl al-Aš‘arī (zm. 324 AH = 935 AD) i Abū Ḥāmid al-Gazālī (zm. 505 AH = 1111 AD). Tym jednak, co należy według Abū Zayda szczególnie mocno podkreślić, jest fakt, że wielu badaczy islamu zalicza wymienioną trójkę do tych myślicieli, którzy czy to w dziedzinie prawa muzułmańskiego, czy to w dziedzinie teologii islamu starali się wypracować rodzaj kompromisu (czyli czegoś w rodzaju „drogi środka”, zasugerowanej w tytule wspomnianej pracy)⁶. Chodzi tutaj o kompromis nie tylko pomiędzy znajdującymi się w opozycji wobec siebie różnymi nurtami religijnymi i prawniczymi, ale także pomiędzy używanymi do interpretacji źródeł islamu narzędziami.

Abū Zayd w swoich dociekaniach zakłada, że skoro czterej pierwsi w historii świata islamu kalifowie („kalifowie prawowierni”)⁷ oraz czterej imamowie – twórcy poszczególnych sunnickich szkół prawniczo-teologicznych⁸ – mieli prawo do swobodnego formułowania własnej opinii (w prawie muzułmańskim

⁴ Na temat postaci samego imama oraz stworzonej przez niego szkoły zob. É. Chaumont, AL-SHĀFI‘Ī, [w:] *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle Édition*, t. IX, Leiden 1995–1997, s. 187–191, także É. Chaumont, AL-SHĀFI‘ĪYYA, *op.cit.*, s. 191–195.

⁵ Wael B. Hallaq, *Was al-Shāfi‘i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?*, „International Journal of Middle East Studies” 1993, 25, s. 587.

⁶ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aš-Šāfi‘ī ...*, s. 53.

⁷ Kalifowie ci to Abū Bakr, ‘Umar, ‘Utmān i ‘Alī.

⁸ Chodzi tutaj o Abū Ḥanīfę, Mālika ibn Anasa, aš-Šāfi‘iego oraz Ibn Ḥanbalę.

zwanego *al-iğtihād*⁹) i zajmowania stanowiska wobec różnych, mniej lub bardziej istotnych dla wyznawców islamu kwestii, to takie samo prawo powinni mieć myśliciele współcześni. W przeciwnym bowiem wypadku jakiegokolwiek rozważania na temat odnowy religii należałoby podporządkowywać nakazom ortodoksyjnych zwolenników tradycyjnego nurtu myśli islamu, określanego przez uczonego terminem „dyskurs religijny” (*al-ḥiṭāb ad-dīnī*)¹⁰, ograniczając się tym samym jedynie do działania w ramach narzuconych przez najbardziej prominentnych przedstawicieli tego kierunku. Takie postawienie kwestii należy rozumieć m.in. jako opowiedzenie się Abū Zayda przeciwko „zatrzaśnięciu bram *iğtihādu*” (*insidāb bāb al-iğtihād*)¹¹, które egipski badacz pojmuje jako ograniczanie swobody wypowiedzi i badań nad spuścizną dawnych uczonych. Abū Zayd wysuwa uzasadnione w swoim przekonaniu przypuszczenie, że niektórzy przedstawiciele tradycyjnego, ortodoksyjnego islamu, broniąc myśli aš-Šāfi'iego przed krytyczną analizą, tak naprawdę bronią nie idei sformułowanych przez średniowiecznego imama, lecz jedynie intelektualnej i naukowej tradycji naśladownictwa (*at-taqlīd*), narosłej w ciągu wieków wokół związanej z aš-Šāfi'im szkoły prawa¹².

Dla aš-Šāfi'iego podstawami nauki prawa są Koran, sunna (to jest tradycja zgromadzona w zbiorach wiadomości, tak zwanych hadisów, na temat życia i postępowania Proroka Muḥammada), zgoda uczonych muzułmańskich (*iğmā'*) oraz rozumowanie oparte na analogii (*qiyās*). Z tego można by zatem wnosić, że uczoney imam uznaje sunnę za drugie pod względem ważności źródło prawodawstwa (*maṣḍar t̄ānī li-āṭ-taṣrīf*)¹³. Abū Zayd zwraca jednak uwagę na fakt, że zasadniczo w myśli aš-Šāfi'iego widać starania o przyznanie sunnie jak najwyższego miejsca w hierarchii ważności źródeł prawa i teologii islamu i że umieszczenie sunny w tej hierarchii za Koranem średniowiecznego imama nie zadowala¹⁴. Dlatego też aš-Šāfi'ī, według Abū Zayda, posuwa się do tego, że w praktyce uznaje sunnę za organiczną część tekstu świętego. Na skutek takiego zabiegu dochodzi do wkom-

⁹ Termin tłumaczony przez J. Bielawskiego jako „wysiłek twórczy”, zob. *Islam, religia państwa i prawa*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 181.

¹⁰ Krytykę tego nurtu przeprowadził Naṣr Ḥāmid Abū Zayd w innej głośniejszej pracy, zob. *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī. Taḥa' a ḡadida ma'a ta'liq muwaṭṭiq 'alā mā ḥadaṭ*, wyd. 3, Kair 1995. W literaturze polskiej tłumaczenie jednego z rozdziałów tej publikacji, a także analizę hermeneutyki Abū Zayda przedstawiła Izabela Szybińska, zob. M.M. Dziekan (red.), *Literatura arabska. Dociekania i prezentacje. 3. Dylematy arabskich intelektualistów. Bagdad i literatura*, Dialog, Warszawa 2004, s. 7–81.

¹¹ Przez to sformułowanie rozumie się zakończenie etapu kształtowania się szkół prawa muzułmańskiego. Na ten temat zob. m.in. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Dialog, Warszawa 1997, t. I, s. 226–227.

¹² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aš-Šāfi'ī ...*, s. 5.

¹³ Na temat miejsca Sunny wśród źródeł teologii muzułmańskiej zob. także: ks. K. Kościelniak, *Tradycja muzułmańska na tle akulturacji chrześcijańsko-islamskiej od VII do X wieku*. Geneva, historia i znaczenie zapożyczeń nowotestamentowych w hadisach, Unum, Kraków 2001, s. 19.

¹⁴ Z tego właśnie powodu imama obdarzono pochlebnym przydomkiem *Nāṣir as-Sunna* (Zwycięski dla Sunny), Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aš-Šāfi'ī ...*, s. 54.

ponowania tego, co, zdaniem Abū Zayda, nie jest tekstem świętym (*al-lā naṣṣ*)¹⁵, czyli sunny, w obszar zarezerwowany dla tekstu świętego i natychmiastowego przekształcenia go w źródło równie ważne jak pierwotny tekst zasadniczy (*an-naṣṣ al-asāsī al-awwal*), czyli Koran. W ten sposób następuje zawężenie obszaru zastosowania niezależnego rozumowania (*iğtihādu*) oraz rozumowania przez analogię (*qiyāsu*)¹⁶.

Mimo że Abū Zayda interesuje u aś-Šāfi'iego nie myśl prawnicza tego średniowiecznego uczonego, lecz jedynie pewne aspekty metodologiczno-źródłoznawcze wzajemnych relacji pomiędzy Koranem a sunną¹⁷, to wielokrotnie musiał się on bronić przed zarzutami ortodoksyjnych ulemów, którzy odmawiali mu jakiegokolwiek prawa do prowadzenia naukowych badań nad myślą aś-Šāfi'iego. Argumentowali oni, że skoro Abū Zayd nie jest prawnikiem, to nie powinien zajmować się analizowaniem dorobku słynnego imama.

Egipski uczony poddał naukowej analizie interesujące go aspekty systemu, którego, jak wiadomo, aś-Šāfi' nigdzie jednoznacznie nie formułuje, lecz który jego uczniowie oraz badacze jego myśli zrekonstruowali na podstawie wszystkich pism imama. Podstawą badań Abū Zayda nad ideami aś-Šāfi'iego jest przypisywane imamowi dzieło zatytułowane *ar-Risāla* („Traktat”), dzieło, o którym zwłaszcza w ostatnich latach wiele pisano, przychylając się do opinii, że w takiej postaci, w jakiej do nas dotarło, jest rezultatem prac raczej kilku pokoleń uczonych szafi'ickich niż jednego imama¹⁸.

Właściwe zrozumienie idei aś-Šāfi'iego jest możliwe, według Abū Zayda, tylko wtedy, gdy rozpatruje się je w ogólnym kontekście kulturowym epoki, w której zostały sformułowane. Przy tym nie wolno również pozostawiać obojętnym na uwarunkowania społeczne, ekonomiczne i polityczne środowiska, w którym działał sławny imam. Ponadto należy zdawać sobie sprawę z faktu, że każdy zabieg intelektualny zastosowany przez aś-Šāfi'iego znajduje swoje oparcie w jego całościowej, określanej przez Abū Zayda jako „ideologiczna”, wizji świata¹⁹.

Ponieważ konflikty społeczne w świecie islamu znajdowały zawsze swój wyraz w dyskursie religijnym w formie podejścia ideologicznego, to żaden konflikt

¹⁵ Takie podejście do rozumienia relacji naṣṣ (tekst) – Sunna różni Abū Zayda od wielu innych badaczy tradycji muzułmańskich, w tym badaczy zachodnich, zob. np. B. Weiss, *Interpretation in Islamic law: The Theory of Ijtihād*, „The American Journal of Comparative Law” 1978, t. 26, nr 2, s. 200–201.

¹⁶ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aś-Šāfi'ī ...*, s. 54.

¹⁷ O tym, że Abū Zayd nie uzurpuje sobie prawa do prowadzenia badań w zakresie prawa muzułmańskiego, świadczy fakt, że jego studium nie jest traktowane jako praca o charakterze naukowo-prawnym przez wybitnych badaczy prawa islamu, w tym uczonych spoza świata muzułmańskiego. Nie wymienia go na przykład w swoim fundamentalnym studium J.E. Lowry, zob. *Early Islamic Legal Theory. The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs aś-Šāfi'ī*, Brill, Leiden–Boston 2007.

¹⁸ Wśród tych autorów należy wymienić m.in. wspomnianego Waela B. Hallaqa, Normana Caldera, Christopha Melcherta czy Josepha E. Lowry'ego; zob. Ahmed El Shamsy, *The First Šāfi'ī: the Traditionalist Legal Thought of Abū Ya'qūb al-Buwayṭī* (D. 231/846), „Islamic Law and Society”, t. 14, nr 3, Leiden 2007, s. 302–303.

¹⁹ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aś-Šāfi'ī ...*, s. 10.

nie mógł się wyrażać, jak to ujmuje Abū Zayd, poza obszarem egzegezy i interpretacji (*at-tafsīr wa-āt-ta'wīl*). Oznaczało to przywłaszczanie sobie tekstów (*milkiyyat an-nuṣūṣ*), które wszystkie zaangażowane w określone spory ugrupowania chciałyby uznać za przemawiające w ich sprawie. W tym kontekście stwierdzenie, że historia myśli muzułmańskiej jest historią poszukiwania prawdy, uczony egipski uważa po prostu za oszustwo, za „ideologiczne fałszowanie zarówno historii, jak i idei”²⁰. Nietrudno sobie wyobrazić, jak takie wnioski mogli przyjąć przeciwnicy Abū Zayda, a zwłaszcza gorliwi obrońcy tradycji aṣ-Ṣāfi'iego.

Abū Zayd zwraca także uwagę na inny, bardzo ważny czynnik, którym jest podtrzymywanie przez kręgi ortodoksji przekonania szerokich mas wyznawców islamu, że dominacja jakiegoś kierunku w ramach tej religii w ciągu długiego czasu oznacza, że inne nurty są nurtami „bezbożnymi”, prądami, których zwolennicy „zboczyli ze słusznej drogi”. Te pejoratywne określenia stanowią część arsenału, z którego zwolennicy nurtu dominującego czerpią swoją broń. Swoją dominację natomiast ortodoksi uzyskują głównie przez zastosowanie metod politycznych, a nie poprzez dochodzenie do „prawdy” w sensie intelektualnym. Dominacja ta z kolei jest wykorzystywana do narzucenia świadomości zbiorowej „prawd” niezmiennych i wiecznych siłą. Tak właśnie według uczonego egipskiego postępują zwolennicy ortodoksji muzułmańskiej. Jest oczywiste, że powyższe uwagi Abū Zayd kieruje pod adresem tych, którzy są głęboko przekonani o konieczności obrony idei i wartości wiązanych ze szkołą aṣ-Ṣāfi'iego²¹. To właśnie oni, sprzeciwiając się prowadzeniu rzetelnych badań naukowych nad rolą średniowiecznego imama i narzuconemu przez niego widzeniu sunny, nie pozwalają na ukazanie we właściwy sposób historii idei zakorzenionych we współczesnej myśli religijnej islamu, idei mających często swoje początki w arabskim i muzułmańskim dziedzictwie kulturowym. Związek pomiędzy teraźniejszością a przeszłością nie zawsze jest wyraźny, konieczne są zatem starania, aby na nowo połączyć współczesne idee z ich dawnymi początkami. Kiedy bowiem nie można ukazać genezy i rozwoju poszczególnych idei we właściwy sposób, to stają się one, jak tłumaczy Abū Zayd, wierzeniami. W rezultacie dochodzi do przekształcenia się w *sacrum* czegoś, co nim w istocie nie jest, a mianowicie ludzkich dyskursów ideologicznych. W tle tych procesów uczony widzi jeszcze walkę o muzułmańską świadomość zbiorową, która albo pozostanie zakładnikiem, jak to ujmuje, „wygadywania głupot”, mając na myśli podejście do problematyki zwolenników ortodoksji, albo zaangażuje się w końcu w niezależne badania, które pozwolą jej zrozumieć i wzbogacić swoje dziedzictwo kulturowe.

W swoich rozważaniach wokół myśli aṣ-Ṣāfi'iego Abū Zayd niezmiernie ważne miejsce przyznaje problematyce tekstów religijnych islamu oraz wzajemnym relacjom między nimi. Tutaj z kolei decydujące znaczenie ma fakt, czy dany tekst

²⁰ *Ibidem*, s. 11.

²¹ *Ibidem*, s. 12.

jest tekstem oryginalnym (*an-naṣṣ al-aṣlī*), czy też tekstem wtórnym (*an-naṣṣ at-tānawī*). Tekstem oryginalnym w kulturowej tradycji muzułmańskiej jest Koran – *verbum dei*, księga leżąca u podstaw systemu religii islamu, księga, wokół której cały system tej religii jest porządkowany. Teksty wtórne natomiast zawierają przede wszystkim sunnę Proroka Muḥammada, która, zdaniem Abū Zayda a wbrew przekonaniom obrońców aṣ-Ṣāfi'iego, jest głównie objaśnieniem tekstu oryginalnego. W następnej kolejności idą teksty z zakresu literatury religijnej, nagromadzonej w ciągu pokoleń przez uczonych teologów (*al-^culamā'*), prawników (*al-fuqahā'*) i egzegetów (*al-mufasssirūn*), których pisma są objaśnieniami i komentarzami do Koranu i sunny. Abū Zayd z naciskiem podkreśla, że nie należy rozumieć używanego przez niego określenia sunny jako „tekst wtórny” za deprecjonujące, ponieważ nie zawiera ono sądu wartościującego. O tym, czy dane teksty są tekstami oryginalnymi, podstawowymi, czy wtórnymi, objaśniającymi, decyduje kontekst.

W tym miejscu Abū Zayd stawia wniosek o zasadniczym znaczeniu dla jego dociekań wokół znaczenia dorobku aṣ-Ṣāfi'iego i wyznaczonej sunnie roli, zauważa bowiem, że w dziejach arabskiej kultury islamskiej teksty wtórne przeobrażają się w teksty oryginalne w tym sensie, że same stają się przedmiotem interpretacji i komentarzy.

Egiptski profesor zauważa, że w świecie islamu metamorfoza taka dotknęła wszystkie dziedziny wiedzy, a zwłaszcza egzegezę i orzecznictwo prawne, na których podstawie za pierwotne (oryginalne) zostały uznane teksty dawnych uczonych prawników i teologów, teksty, które następnie same stały się przedmiotem komentarzy i interpretacji. W tej sytuacji późniejsze wysiłki muzułmańskich badaczy skoncentrowały się na zrozumieniu tychże tekstów wtórnych i obronie też ich autorów. Tym samym stopniowo dochodziło do oddalania się od bezpośredniej praktyki rozumienia podstawowych tekstów, czyli Koranu i sunny. O takim właśnie stanie rzeczy myśli Abū Zayd mówiąc, że teksty wtórne stały się „tekstami oryginalnymi” i że muzułmański umysł arabski opiera się na autorytecie tekstów (*sulṭat an-nuṣṣ*)²².

Charakteryzując epokę, w której aṣ-Ṣāfi'ī rozwijał swoje idee, Abū Zayd podkreśla, że była to epoka naznaczona konfliktami pomiędzy różnymi kierunkami intelektualnymi wokół podstaw nauk we wszystkich prawie dziedzinach wiedzy. W przybliżeniu jest to okres przypadający mniej więcej na II wiek hiżry (to jest ery muzułmańskiej), czyli VIII wiek naszej ery. Okres ten zwykło się w kulturze arabsko-muzułmańskiej nazywać epoką pisemnej kodyfikacji (*‘aṣr at-tadwīn*). Ten etap oznaczający przejście od tradycji ustnej do kultury pisemnej był okresem ważnych dyskusji wokół licznych i głębokich rozbieżności dotyczących kwestii, takich jak „rozum i objawienie” (*al-^caql wa-ān-naql*), „osobista opinia [prawników] i Tradycja” (*ar-ra'y wa-al-ḥadīth*), „nauki dawnych uczo-

²² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aṣ-Ṣāfi'ī ...*, s. 14.

nych” (*‘ulūm al-awā’il wa-dīwān al-‘Arab*), „poezja epoki przedmuzułmańskiej” (*aṣ-ṣīr al-ġāhili*) itp. Jest to równocześnie epoka, która była świadkiem narodzin takich fundamentalnych prac, jak *Mağāz al-Qur’ān* („Metafora w Koranie [Metaforyka Koranu]”) Abū ‘Ubaydy ibn al-Muṭannā, *Ma‘ānī al-Qur’ān* („Znaczenia Koranu”) al-Farrā’ oraz *Ar-Risāla* („Traktat”) i *Kitāb al-Umm* („Księga matka”), które stanowią encyklopedię aṣ-Ṣāfi'iego, by nie wspomnieć o nieco wcześniejszych dziełach, takich jak *al-Muwaṭṭa’* („Udeptana ścieżka”) Mālika Ibn Anasa, *al-Kitāb* („Księga”) Sībawayhi'iego oraz pism literackich i politycznych Ibn al-Muqaffa’.

Wielu ówczesnych uczonych było przekonanych, że Koran zawiera to, co jest dla społeczeństwa muzułmańskiego wystarczające, aby nie trzeba było uciekać się do tradycji. Odwoływanie się do tradycji nastroczało bowiem ogromnie dużo problemów z weryfikacją prawdomówności przekazicieli oraz rozstrzyganiem problemu boskiej inspiracji (*al-wahy*). Nic więc dziwnego, że za najrozsądniejsze kryterium autentyczności tradycji uważano nawiązywanie do sensu zawartego w Koranie.

Dowody na poparcie takich twierdzeń znajduje Abū Zayd w wypowiedziach Proroka oraz niektórych jego towarzyszy. Mieli oni usuwać tradycje pozostające w sprzeczności ze znaczeniem Koranu²³. Jest to bardzo charakterystyczne na tle poglądów aṣ-Ṣāfi'iego, który uważał, że sunna nie jest jedynie objaśnieniem Koranu, lecz także istotnym narzędziem służącym ustalaniu właściwych znaczeń.

Abū Zayd nie zgadza się na nadawanie sunnie rangi objawienia, jest bowiem przekonany o tym, że stanowi ona jedynie objaśnienie tego, co w Koranie jest sformułowane pobieżnie. Uważa on, że sunna nie zawiera niczego, czego nie byłoby już w tekście świętej księgi, a w jeszcze mniejszym stopniu jest uprawnione przyznawanie jej prawa do samodzielności. Takie stanowisko, jak widać, bardzo się różni od tego, do którego narzucenia przyczynił się aṣ-Ṣāfi'ī; według niego sunnę należy uznać za rodzaj objawienia nawet wtedy, gdy się ona różni od objawienia koranicznego. Zgodnie z takim rozumieniem sunna stanowiłaby natchnioną inspirację boską, tyle że bez pośrednictwa archanioła Gabriela, w co wierzą muzułmanie w odniesieniu do Koranu²⁴. Dokonanie takiego rozróżnienia jako pierwszemu przypisuje Abū Zayd właśnie aṣ-Ṣāfi'iemu.

Egiptski uczony czyni tutaj jeszcze kilka dodatkowych spostrzeżeń. I tak na przykład zauważa, że skoro w Koranie jest mowa o posłuszeństwie muzułmanów wobec Boga, to można z tego wyciągnąć wniosek, iż w rozumieniu aṣ-Ṣāfi'iego winni oni być również posłuszni nakazom sunny. Co więcej, Abū Zayd zarzuca

²³ Muḥammad Muḥammad Abū Zahra, *Abū Ḥanīfa, ḥayātuhu wa-‘aṣruhu wa-ārā’uhu al-fiqhiyya*, wyd. 1, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Kair 1977, s. 256–257, 288–289; zob. także: Aḥmad Amīn, *Fağr al-islām*, wyd. 13, Dār an-Nahḍa al-Miṣriyya, Kair 1982, s. 242–244; zob. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aṣ-Ṣāfi’ī* ..., s. 81.

²⁴ Muḥammad ibn Idrīs aṣ-Ṣāfi’ī, *Ar-Risāla*, Bayrūt, b.d.w., s. 32; zob. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aṣ-Ṣāfi’ī* ..., s. 83.

średniowiecznemu imamowi, że przez wprowadzenie pojęcia nieomyślności Proroka (*al-ʿiṣma*)²⁵ doprowadza do zanegowania natury człowieczej Proroka. Jednakże ten argument Abū Zayda nie do końca przekonuje, sam egipski uczony przytacza bowiem w wymienianym tu studium stwierdzenie aṣ-Šāfiʿiego powołującego się na to, że Koran zakazuje Prorokowi ingerować w Objawienia²⁶.

Abū Zayd twierdząc, że aṣ-Šāfiʿi traktuje Koran i sunnę jak jeden objawiony tekst, zauważa, że takie postawienie sprawy powoduje kłopot związany z kwestią procedury abrogacji (*nash*), czyli anulowania objawienia wcześniejszego przez objawienie późniejsze²⁷. Aṣ-Šāfiʿi jest zatem zdania, że tekst pochodzenia boskiego może być unieważniony jedynie poprzez tekst o takim samym, boskim charakterze. Koran nie unieważnia wywodzącej się od niego sunny. Sunna może unieważniać jedynie siebie samą. To ona, uznawana w hierarchii ważności źródeł za świętą księgę, z wyznaczoną jej przez aṣ-Šāfiʿiego rolą źródła powtarzającego, potwierdzającego i objaśniającego Koran, wskazuje wersety unieważniające i unieważnione²⁸.

Abū Zayd zarzuca aṣ-Šāfiʿiemu eklektyczność myśli, co ma się wyrażać w nacechowanym podejściu ideologicznym (*ʿalā asās aydiyulūġī*) dążeniu do pogodzenia prądów i tendencji, stojących z sobą w sprzeczności²⁹. Jednakże ta eklektyczność nie prowadzi do tego, że aṣ-Šāfiʿi korzysta z takich rozwiązań, które Abū Zayd docenia na przykład u hanafitów (*al-aḥnāf*). Dla zwolenników tej szkoły sunna jest jedynie tekstem wyjaśniającym, a nie właściwym prawnym. Jest ona albo dobrym potwierdzeniem Koranu (*dalālat at-taʾkīd*), albo jego dobrym objaśnieniem (*faḍl al-bayān*). U hanafitów hierarchia tekstów jest ustalona ze względu na stopień ich pewności. To, co jest przekazane w Koranie, jest pewne, podczas gdy sunna jest często niepewna, wyjąwszy niektóre powtarzające się tradycje, których można być całkowicie pewnym. To zróżnicowanie pomiędzy sensem Koranu a sensem sunny implikuje różnicę pomiędzy przepisami sformułowanymi na podstawie obu tych tekstów. To, co jest nakazane przez Koran, ma charakter bezwzględneho obowiązku, podczas gdy to, co nakazuje sunna, jest powinnością. To, co nie jest dozwolone przez Koran, jest niedopuszczalne (*ḥarām*), a to, czego sunna – niepewna – zabrania, jest naganne (*makrūh*)³⁰. Dlatego właśnie Koran znajduje się na szczycie hierarchii ważności źródeł, a jego przepisy mają charakter absolutny i bezwzględnie obowiązujący. Koncepcja ta pozwala hanafi-

²⁵ Na temat tej koncepcji zob. L. Gardet, M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée. Études de philosophie médiévale*, XXXVII, Paris 1948, s. 342; zob. także K. Pachniak, *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abū Ḥāmida al-Gazālego*, Dialog, Warszawa 2001, s. 116–119, 141, 202.

²⁶ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aṣ-Šāfiʿi* ..., s. 89.

²⁷ Na temat abrogacji zob. np. J. Danecki, *op.cit.*, t. I, s. 150, także ks. K. Kościelniak, *op.cit.*, s. 88.

²⁸ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aṣ-Šāfiʿi* ..., s. 90.

²⁹ *Ibidem*, s. 93.

³⁰ Na temat tych kategorii zob. np. J. Danecki, *op.cit.*, t. I, s. 229.

tom na zachowanie podstawowej różnicy pomiędzy Koranem a sunną³¹. Uczony egipski jest też przekonany, że uczeni szkoły hanafickiej, świadomi konieczności zachowania przez sunnę jej statusu jako zwykłego tekstu objaśniającego Koran, uniknęli licznych pułapek, w które, jak to ujmuje Abū Zayd, wpadł aṣ-Ṣāfi'ī. I tak na przykład Abū Ḥanīfa odrzucił uznanie zgody Towarzyszy Proroka za tradycję, której należy przestrzegać obowiązkowo. Do tradycji Towarzyszy Proroka (*aqwāl aṣ-ṣaḥāba*) uciekał się on wtedy, gdy tekst koraniczny i sunna miały braki. Wybierał wówczas swobodnie spośród ich powiedzeń i czynów te, które ocenił jako dobre i przemyślane³².

Problemy, jakie stawia sunna, jeśli chodzi o jej wiarygodność i wartość jako tekstu normatywnego, są jeszcze bardziej skomplikowane niż te, już i tak skomplikowane, jakie spotyka się w tekście Koranu. Jak zauważa Abū Zayd, Koran jest w istocie tekstem przekazywanym przez tak wielką liczbę czytelników, w świecie islamu uznanych za wiarygodnych i niemających interesu w kłamaniu, że nie może tutaj wchodzić w grę jakakolwiek tajna zmowa. Inaczej jednak sprawa się przedstawia w wypadku sunny. Ponadto, jak zgodnie z tradycyjnym, muzułmańskim poglądem sądzi Abū Zayd, Koran został spisany dosyć wcześniej, podczas gdy tradycje Proroka zostały spisane w sposób metodyczny dopiero pod koniec I wieku hiżry.

Pierwszym kryterium ważności tradycji dla aṣ-Ṣāfi'iego jest jakość przekazu, przez co jest rozumiany łańcuch uczciwych i szanowanych poręczycieli, który sięga aż do źródła bez żadnej przerwy w ciągłości. Drugie kryterium dotyczy treści, która powinna być całkowicie racjonalna, trzecie kryterium natomiast polega na tym, że zawartość tradycji nie powinna stać w sprzeczności z inną podobną i bardziej jasną tradycją. Z kolei problematykę sprzeczności w tradycjach aṣ-Ṣāfi'ī rozpatruje z dwóch różnych punktów widzenia: najpierw z punktu widzenia różnic w treści tradycji (*iḥtilāf al-marwiyyāt fi dalālātiha*), a następnie z punktu widzenia postawy Towarzyszy Proroka (*ḡīl aṣ-ṣaḥāba*) wobec tradycji w ogóle. W rozumieniu egipskiego badacza oznacza to, że aṣ-Ṣāfi'ī uważa, iż zachowanie Towarzyszy Proroka jest dla niego przykładem do naśladowania zupełnie tak samo jak zachowanie samego Proroka. Rzeczą zasadniczą jest tutaj fakt, że aṣ-Ṣāfi'ī pragnie przedstawić Towarzyszy Proroka jako generację znajdującą się poza wszelkim podejrzeniem, prawie nadludzką, bo uszlachetnioną dzięki pierwotnemu islamowi. Dla takiego postrzegania rzeczy Abū Zayd znajduje analogię u XX-wiecznych autorów z kręgów islamu ortodoksyjnego, zwłaszcza u Sayyida Quṭba³³.

Jednakże nie błędy natury technicznej egipski badacz uważa za najcięższe u średniowiecznego imama. Według Abū Zayda zasadniczym błędem aṣ-Ṣāfi'iego jest fakt, że Koran i sunnę uznał on za równoważne źródła prawa, w rezultacie

³¹ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aṣ-Ṣāfi'ī ...*, s. 94.

³² *Ibidem*, s. 116.

³³ Sayyid Quṭb, *Ma'ālim fi āt-tarīq*, Kair b.d.w., s. 16–22; zob. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aṣ-Ṣāfi'ī ...*, s. 112, przyp. 41.

czego sunna stała się dla niego tekstem, który z kolei sam potrzebuje innego tekstu do objaśnienia i skomentowania. Natomiast już nie błędem, ale bezprzykładnym w oczach Abū Zayda przewinieniem jest dostrzegalne u imama podejrzewanie rozumu ludzkiego o niezdolność do samodzielnego, twórczego myślenia³⁴.

Abū Zayd w swoim studium na temat myśli aš-Šāfi'iego zaprezentował analizę dogłębną i wielowątkową. Mimo iż wypada się zgodzić co do tego, że jest ona kontrowersyjna, zwłaszcza dla głęboko wierzących muzułmanów sunnickich, to na pewno stanowi ważny głos w dyskusji nad kształtem islamu we współczesnym świecie, głównie w świecie arabskim. W niniejszym opracowaniu siłą rzeczy wizja problematyki przedstawiona przez egipskiego myśliciela mogła zostać opisana jedynie w sposób skrótowy.

³⁴ Zob. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Al-Imām aš-Šāfi'ī* ..., s. 116.